

University of Groningen

„Sozialer Tod“ und „Wiedergeburt“ des Ethnografen. Erfahrungen aus der Stammesregion Orissa, Indien

Berger, Peter

Published in:

Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte

IMPORTANT NOTE: You are advised to consult the publisher's version (publisher's PDF) if you wish to cite from it. Please check the document version below.

Document Version

Publisher's PDF, also known as Version of record

Publication date:

2004

[Link to publication in University of Groningen/UMCG research database](#)

Citation for published version (APA):

Berger, P. (2004). „Sozialer Tod“ und „Wiedergeburt“ des Ethnografen. Erfahrungen aus der Stammesregion Orissa, Indien. *Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, 25, 17-29.

Copyright

Other than for strictly personal use, it is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

The publication may also be distributed here under the terms of Article 25fa of the Dutch Copyright Act, indicated by the "Taverne" license. More information can be found on the University of Groningen website: <https://www.rug.nl/library/open-access/self-archiving-pure/taverne-amendment>.

Take-down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Downloaded from the University of Groningen/UMCG research database (Pure): <http://www.rug.nl/research/portal>. For technical reasons the number of authors shown on this cover page is limited to 10 maximum.

„Sozialer Tod“ und „Wiedergeburt“ des Ethnografen. Erfahrungen aus der Stammesregion Orissa, Indien

Peter Berger, Berlin

No human culture is inaccessible to someone who makes the effort to understand, to learn, to inhabit another world.

(Henry Louis Gates, in Shokeid 1995, 15)

Warum reden Ethnologen so viel über sich selbst, wenn sie von ihrer praktischen Arbeit, also der Ethnografie sprechen?¹ Die Berichte der Ethnografen über die Einfachheit der Wohnverhältnisse „im Feld“ oder über scheinbar unappetitliche Dinge, die sie dort aßen, verweisen auf eine Spannung, durch die sich jede Feldforschung auszeichnet: die Wechselwirkung zwischen Selbst- und Fremderfahrung. Die Gesellschaft oder die soziale Gruppe, die ein Ethnograf erforschen will, nimmt er im Wesentlichen nur durch sich selbst wahr, er selbst ist sein wichtigstes Instrument. Mit seinem Körper, seinen Emotionen und seinem Geist versucht er, eine ihm fremde Welt zu erschließen.

Daher wird der Bericht über meine Feldforschungserfahrungen in Indien auch ein persönliches Zeugnis sein. Solche Darstellungen sind nicht ohne Risiko, denn indem ein Ethnograf über sich selbst redet, wandelt er auf dem schmalen Grad zwischen notwendiger Reflexion und Nabelschau. Der Soziologe und Ethnologe Pierre Bourdieu (1995) unterscheidet daher die „narzisstische Reflexivität“ von der „wissenschaftlichen Reflexivität“. Nachdem die Person des Forschers lange Zeit überhaupt nicht thematisiert worden war, hat sich in den 1980er Jahren Bourdieu zufolge eine „Epidemie wilder Reflexivität“ (ebd., 365) ausgebreitet, in der die Ethnografen vollkommen dem „Reiz der Selbstuntersuchung“ (ebd., 366) unterliegen und die emotionalen Dispositionen und psychologischen Befindlichkeiten des Forschers ins Zentrum der Abhandlung rücken. Wenn Objektivität unmöglich ist, beschäftigt man sich am Besten mit sich selbst, scheint die Devise zu sein. Für Bourdieu bedeutet Reflexivität jedoch nicht die Aufgabe der Objektivität, sondern die „wissenschaftlichen Waffen gegen sich selbst [zu] richten“ (ebd., 372). Das heißt, der Wissenschaftler

muss sich zunächst seiner eigenen sozialen und kulturellen Determiniertheit bewusst werden und die Bedingungen seiner Erkenntnis untersuchen. Auch der Forscher ist eine soziale Person, die in einem bestimmten Kontext sozialisiert worden ist und in einem wissenschaftlichen Rahmen arbeitet, in dem bestimmte Axiome und Perspektiven vorgegeben sind und als „natürlich“ gelten. Größte Vorsicht ist vor dem „gesunden Menschenverstand“ geboten, denn diese scheinbar selbstverständlichen Denk- und Handlungsmuster ergeben sich aus dem konventionell Erlernten, automatisch für richtig Befundenen und sind blind gegenüber ihrer kulturellen Bedingtheit und Kontingenzen.

Über ihre eigene Rolle im Feld nachgedacht haben Ethnologen bereits vor der Zeit der „reflexiven Ethnologie“. Die Einleitungen zu den Monografien von Michael Moffatt (1979) und Gerald D. Berreman (1963/1999) sind Beispiele dafür aus dem indischen Kontext, die auch diesen Beitrag inspiriert haben. Vermutlich haben alle Ethnografen erfahren, dass sich persönliche Erfahrungen und wissenschaftliche Tätigkeit nur schwer voneinander trennen lassen. Was im Folgenden untersucht werden soll, ist der Prozess der Feldforschung, der auch eine Verwandlung der sozialen Identität des Ethnografen beinhaltet. Zunächst soll die Geschichte der Feldforschung skizziert werden. Anschließend beschreibe ich den Prozess meiner Feldforschung in Orissa (Indien) unter besonderer Berücksichtigung der Aspekte der „teilnehmenden Beobachtung“ und der Stadien meiner Integration. Zweifellos wird ein hierbei spezifischer Fall geschildert, der allerdings nicht so einmalig sein dürfte und vermutlich vielfach ähnlich abgelaufen ist. Ziel der Reflexion ist es, um noch einmal mit Bourdieu (1995, 369) zu sprechen, „das Soziale im Herzen des Individuellen zu entdecken, das Unpersönliche hinter dem Persönlichen.“

Kurze Geschichte der Feldforschung

In der Geschichte des Faches lassen sich in Bezug auf die Feldforschung vereinfacht vier Stadien unterscheiden.

1. Schreibtisch-Ethnologie (Ende des 19. Jhs.).
2. Die Institutionalisierung der Feldforschung (Anfang des 20. Jhs.).

¹ Dieser Beitrag ist M.D. Hussain gewidmet, einem Freund und Mitarbeiter des Forschungsprojektes, der mir beim Einstieg in die Region half und fast den gesamten Prozess meiner Forschung begleitete; er ist vor zwei Jahren verstorben. In leicht gekürzter Form habe ich diesen Vortrag vor dem „Freundeskreis des Museums für Völkerkunde“ am 4.7.2002 in München und am 10.3.2003 vor der „Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte“ gehalten.

3. „Blüte“ der ethnografischen Praxis (Ende der 20er bis 50er Jahre des 20. Jhs.).
4. Schließlich die Krise der Ethnografie (70er bis 90er Jahre).

Die Zeit vor 1900 kann als das „goldene Zeitalter“ betrachtet werden, in dem sich die Ethnologen über die Tücken der Ethnografie noch keine Gedanken machen mussten. Das Fach hatte sich an den Universitäten noch nicht etabliert und Gelehrte wie Sir James G. Frazer betrieben Ethnologie auf der Grundlage von Berichten anderer. Kontakt mit dem „Fremden“ hatten sie von ihren Schreibtischen aus nur mittels der Darstellungen von Abenteurern, Reisenden, Händlern oder Missionaren. Daher wurden sie später als „armchair anthropologists“ beschrieben.

Es war der gebürtige Pole Bronislaw Malinowski, der unter dem Einfluss der Britischen Sozialanthropologie die Methode der Feldforschung im Fach etablierte. Während des Ersten Weltkrieges lebte er etwa zwei Jahre auf den Trobriand-Inseln, nördlich von Papua Neuguinea. Die Umstände seiner Feldforschung sind in der Ethnologie selbst zum Mythos geworden (Kuper 1993, 10). In der Vorrede zu Malinowskis bekanntestem Buch, den *„Argonauten des westlichen Pazifik“*, das zuerst 1922 erschien, schrieb der erwähnte Schreibtisch-Ethnologe Frazer, der Forscher habe als „Eingeborener unter Eingeborenen“ (1984, 7) gelebt. Fest steht, dass seither für die nachkommenden Generationen das Dogma der Feldforschung gilt. In der Einführung zu den *„Argonauten“* legt Malinowski die Grundgedanken seiner Methode dar. Der Forscher soll unmittelbar und für eine längere Zeit bei den Einheimischen leben, ihre Sprache lernen, sie beobachten und an ihrem Alltagsleben teilnehmen. Diese Methode ist unter dem Namen der „teilnehmenden Beobachtung“ berühmt und berüchtigt geworden. Wir werden auf diesen Aspekt noch genauer eingehen.

Das Sammeln der „Daten“ war nun Teil der Profession und Teil der Psychologie der Forscher. Denn die Angst nicht genügend Material oder nicht genügend brauchbares Material „gefunden“ zu haben, um die eigenen Argumente empirisch zu belegen, begleitet jeden einzelnen von Malinowskis Erben bis heute (vgl. Gellner 1981, xxiii). In den 30er bis 50er Jahren betrieben die Schüler Malinowskis mit großem Eifer und großem Erfolg Feldforschungen, besonders im kolonialen Afrika. In dieser Zeit galten ethnografische Daten als relativ unproblematisch, man sammelte sie als „harte Fakten“ und über die Rolle des Forschers im Feld wurde nicht im Übermaß reflektiert. Der britische Ethnologe Evans-Pritchard beschrieb, wie er vor seiner Feldforschung bei den Azande im heutigen Sudan Malinowski um Rat fragte, worauf man denn als Ethnograf besonders achten müsse. Er „solle kein verdammter Idiot sein“, erhielt er als Antwort (Evans-Pritchard 1988, 327). Ich würde diesen „Rat“ aller-

dings nicht als Aufforderung zur Anwendung des – zuvor als gefährlich befundenen – gesunden Menschenverstandes auffassen. Der routinierte Feldforscher Malinowski ging wohl eher selbstverständlich davon aus, dass ein Ethnograf seine eigenen Denkweisen hinterfragt.² In jedem Fall blieb die Problematik unausgesprochen.

Wann genau der Sündenfall stattfand, bei dem wir unsere ethnografische Unschuld verloren, ist schwer zu sagen und viele Aspekte müssen hier berücksichtigt werden. Malinowski war an der Dekonstruktion seines eigenen Dogmas nicht unbeteiligt – wenn auch nicht willentlich. Galt er zu Lebzeiten als der idealtypische Forscher, begegnete man in seinen zuerst 1967 posthum veröffentlichten Tagebüchern einem anderen Malinowski. Wir erleben einen Mann mit Aggressionen, Sehnsüchten und Widersprüchen. Wir lesen über seine Sehnsucht nach der „Zivilisation“, erotische Phantasien, das schlechte Gewissen als Reaktion auf solche Regungen und das Aufstellen neuer Maßregeln für sich selbst, zur Erhöhung der Arbeitsmoral im Feld. Das Buch änderte nichts an der wissenschaftlichen Bedeutung Malinowskis, es entzauberte aber das hergebrachte Bild des Ethnografen. In der Einleitung zum Tagebuch schreibt ein treuer Schüler, das Tagebuch sei auch der Versuch des Forschers gewesen, „seine Persönlichkeit zu steuern und zu korrigieren“ (Firth 1985, 10). Es wird deutlich, wie sehr die Persönlichkeit des Forschers und die wissenschaftliche Tätigkeit verwoben sind.

Von den Siebzigern bis in die neunziger Jahre florierte die Krise der Ethnografie. Es entwickelten sich vielfältige Debatten um die Repräsentation des Fremden, den Status des Forschers, die Rolle der Einheimischen und um das Wesen ethnografischer Daten (vgl. Berg/Fuchs 1995). Sind die Erkenntnisse des Forschers objektiv? Sind Ethnografien nicht vielmehr Produkte, die mit der Kunst oder Literatur vergleichbar sind? Müssen die individuellen Stimmen der Einheimischen in den Büchern der Ethnografen nicht viel mehr zu Wort kommen? Sind die Einheimischen nicht sogar die besseren Ethnografen? Dient die Ethnografie nicht nur der Hegemonie des Westens, indem sie immer wieder Bilder des „Fremden“ entwirft und damit Hierarchien perpetuiert? Und schließlich: beginnen nicht die Kategorien des „Fremden“ und des „Eigenen“ sich selbst aufzulösen?³

² In seinen theoretischen Schriften lässt Malinowski jedoch keine übermäßige Skepsis gegenüber der eigenen Rationalität erkennen; seine utilitaristischen, bedürfnisorientierten Interpretationen von Kultur entsprechen nur allzu sehr dem westlichen *common sense*.

³ Adam Kuper (1994) greift Fragen nach dem Status des Forschers, der *native voice*, des ethnografischen Textes und der Disziplin im Allgemeinen in seiner Kritik an postmodernen und politisch korrekten Ansätzen der amerikanischen Kulturanthropologie auf.

Die letzte Frage nach der Gültigkeit der Begriffe des „Fremden“ und des „Verfremdens“ des Untersuchungsgegenstandes ist auch in Bezug zum Wandel der Forschungsthemen und Forschungsregionen zu sehen. So genannte „exotische“ Gesellschaften waren nicht mehr allein oder im Wesentlichen Gegenstand des Interesses. Forschungen wurden verstärkt auch in Europa durchgeführt und zum Beispiel Themen der Migration untersucht. Wenn ein Ethnograf in Russland geboren und in Deutschland aufgewachsen ist und über „Russlanddeutsche“ in Berlin arbeitet, wie verschieben sich dann die Grenzen zwischen dem „Fremden“ und „Eigenen“? Sind die modernen Forscher sowie die Untersuchten nicht gleichermaßen Hybride oder, im amerikanischen Jargon, „halfies“⁴ (Abu-Lughod 1991)?

Teilnehmende Beobachtung und Integration

Das genannte Beispiel mag extrem sein, es stellt sich aber die Frage, ob Ethnografen nicht per Definitionem hybride Wesen sind bzw. im Prozess der Forschung dazu werden. In Malinowskis Tagebuch wird dies deutlich. Die Spiegelung des Fremden im Eigenen und des Eigenen im Fremden waren und sind zentrale erkenntnistheoretische Bedingungen der ethnologischen Forschung (vgl. Kramer 1984). Malinowski fragt sich in seinem Tagebuch:

Was ist der tiefste Sinn meiner Untersuchungen? Herauszufinden was seine [des Untersuchten] Hauptleidenschaften sind, die Motive seines Verhaltens, seine Ziele. [...] Seine wesentliche, tiefste Denkweise. An diesem Punkt sind wir mit unseren eigenen Denkweisen konfrontiert: Was ist das Wesentliche in uns selbst (1985, 110)?

Auch die ethnografische Methode der „teilnehmenden Beobachtung“ definiert den Forscher bereits als ambivalentes Subjekt. Der Begriff klingt nach einem Widerspruch, einem Paradox. Kann man teilnehmen, wenn man etwas beobachtet? Und, ist man in der Lage zu beobachten, wenn man Teil des Geschehens ist? Nach meiner Erfahrung sind beide Aspekte nicht immer vereinbar, zumindest in einer konkreten Situation. Aber vielleicht nacheinander: beobachten jetzt, teilnehmen später? Was Malinowski mit der teilnehmenden Beobachtung im Schilde führt, sind zwei Ansprüche miteinander zu verbinden: Der Forscher soll Daten erheben, beobachten, möglichst neutral und objektiv sein. Das reicht aber nicht aus und wenn es dabei bliebe, würde seine Ethnografie „blutleer“ bleiben. Daher

muss der Ethnograf, wie Malinowski sagt, auch einmal den Stift beiseite legen und in die Gesellschaft „eintauchen“. Er soll die fremde Kultur nicht nur rational beschreiben, sondern sie auch erleben. Malinowski spricht von „erspüren“ (1984, 9) oder in „tatsächlichen Kontakt“ (ebd., 30) treten. Ich zitiere aus der Einführung seiner Ethnografie:

Aus diesem Eintauchen in das Leben der Eingeborenen – das ich häufig betrieben habe, nicht nur um der Forschung willen, sondern weil jeder menschliche Gesellschaft braucht – habe ich das klare Gefühl gewonnen, dass ihr Verhalten, ihre Wesensart in allen Stammesangelegenheiten durchsichtiger und besser verständlich wurden, als sie zuvor waren (1984, 46).

Das Eintauchen ist also neben einer Notwendigkeit für die Qualität der Forschung auch ein emotionales Bedürfnis für die Person des Forschers.

Dies führt mich zum zweiten Schwerpunkt meiner Betrachtungen: dem Prozess der Integration. Sicherlich ist eine Bedingung für das Eintauchen in die fremde Gesellschaft ein hoher Grad der Integration. Es ist einleuchtend, dass der Forscher nicht, nachdem er die Koffer ausgepackt hat, gleich in die Gesellschaft eintaucht. Er durchläuft einen langwierigen Prozess, der häufig als eine Initiation beschrieben wird. Die Ethnologie hat frühzeitig so genannte „Übergangsriten“ analysiert, in denen beispielsweise aus jungen Stammesangehörigen vollwertige Mitglieder der Gesellschaft gemacht werden. Solche Rituale, die sich über sehr lange Zeiträume erstrecken können, weisen nach van Gennep (1960) drei Phasen auf: Eine Trennungsphase, in der der Novize aus seinem alten Kontext abgelöst wird, eine Phase des Übergangs und schließlich eine Phase der Reintegration in die Gesellschaft mit neuem Status. Den Ethnologen ist bei ihrer Analyse auch nicht entgangen, dass solche Übergänge häufig als „Tod“ und „Wiedergeburt“ inszeniert werden. Paradoxerweise erfährt der Ethnograf selbst genau diese Umwandlung: Ein Leben endet und ein neues beginnt und diese Transformation kann durchaus als sozialer oder kultureller Tod und Wiedergeburt beschrieben werden. Malinowski beschreibt den Lesern der „Argonauten“ eindrücklich die Erfahrung seiner Trennungsphase:

Versetzen Sie sich in die Situation, allein an einem tropischen Strand, umgeben von allen Ausrüstungsgegenständen, nahe bei einem Eingeborenendorf abgesetzt zu sein, während die Barkasse oder das Beiboot, das Sie brachte, dem Blick entwindet (1984, 26).

Ein auf diese Art Gestrandeter ist in der Regel nicht von Mitgliedern der eigenen Kultur umgeben und von dem neuen Leben weiß und versteht er nur wenig. Kleine Kinder sind ihm in fast allen Belangen weit

⁴ Abu-Lughod definiert „halfies“ folgendermaßen: „people whose national or cultural identity is mixed by virtue of migration, overseas education, or parentage“ (1991, 137).

überlegen. Der kulturelle Novize versteht die Sprache nur wenig oder gar nicht und tappt wie ein Tölpel durch seine neue Umgebung, da ihm die Verhaltensregeln fremd sind. Von den „Eingeborenen“ wird der Forscher in die bekannten Kategorien des Fremden eingeordnet: als Händler, Missionar, Spion, Zensusbeamter oder auch als Ethnologe, in Gegenden, wo diese vermehrt vorkommen. Im günstigen Fall gelingt es dem Forscher, die allzu verdächtigen und zweifelhaften Rollenzuschreibungen abstreifen zu können und sein Tun zu erklären. Er ist dann zwar ein Mensch, aber keine soziale Person. Eigentlich ist er eine Unmöglichkeit der *conditio humana*, da sich der Mensch immer und überall als soziales Wesen definiert. Der Ethnograf ist zunächst ein Einzelwesen, ein „alien“, ohne soziale Beziehungen.

Die Forschung in Orissa

Einstieg und Liminalität

Nach diesen allgemeinen Vorüberlegungen können wir nun „eintauchen“ in meine Erfahrungen im Stammesgebiet Orissas. Mein Doktorvater Prof. Pfeffer arbeitet bereits seit über zwanzig Jahren über die Stammesgesellschaften Zentralindiens, von denen viele in dem Bundesstaat Orissa leben.

Man hört und weiß nicht allzu viel von diesen Gesellschaften, obwohl ihre Zahl für ganz Indien etwa 80 Millionen Individuen beträgt. Durch die Vermittlung und auf Anregung von Herrn Pfeffer besuchte ich bereits als Student 1996 das Stammesgebiet im Süden Orissas, den Koraput Distrikt. Damals ging es darum, erste Eindrücke zu sammeln, die Sprache ein wenig zu lernen und im Wesentlichen herauszufinden, ob ich mir zutraute, hier für längere Zeit zu leben und zu arbeiten. Zusammen mit einer anderen Studentin lebte ich nicht in einem der Stammesdörfer, sondern zwei Monate in einer kleinen Industriesiedlung, die Ende der 1940er Jahre im Zuge eines Staudammprojektes der Regierung entstanden war und deren soziale und kulturelle Ordnung im Rahmen des DFG-Projektes (s.u.) von einem Kollegen erforscht wurde (Strümpell 2001).

Dieser Ort diente zuvor auch Herrn Pfeffer bei seinen Exkursionen in die Dörfer als Zwischenlager. Hier leben aus der Ebene migrierte Hindus und Moslems sowie ein kleiner Teil der indigenen Bevölkerung. Der Ort befindet sich mitten im Stammesgebiet, aber die zugezogenen Arbeiter des Staudammprojektes haben fast keine Beziehung zu den Einheimischen. Ein wichtiger Informant und Mittelsmann für Herrn Pfeffer und später für mich war ein Moslem namens Hussain, der in diesem Ort geboren wurde und die schlecht bezahlte Position des Dorfpolizisten bekleidete. Er war insofern wichtig, als er gute Kontakte zu den verschiede-

nen Stammesgruppen pflegte. Die Einheimischen mochten ihn, weil er nicht so überheblich war wie hochrangige Polizisten und sonstige Staatsdiener und ihnen in schwierigen Situationen – zum Beispiel bei Konflikten – zur Seite stand, vermittelnd eingriff und gern eine Flasche Schnaps mit ihnen teilte. Sowohl der Ort als auch die Person Hussain sind typische Erscheinungen des Übergangs, wie sie in vielen Feldsituationen zu finden sind. Der Ort befindet sich auf der Schwelle zwischen „Zivilisation“ und „Stammesgesellschaft“ und Hussain überschreitet ständig die Grenzen der beiden Bereiche. Als ambivalente Gestalt hält sich der Ethnograf zunächst an Menschen und Orte der gleichen Art.

Meine eigentliche Forschung begann im Januar 1999. Aufgeteilt in drei Phasen lebte ich 21 Monate in Orissa, fast die ganze Zeit in einem Dorf, das zum Großteil von der Stammesgruppe der Gadaba bewohnt wird. Ihre Rituale und Feste zu untersuchen, war das Anliegen, mit dem ich dorthin aufbrach. Natürlich war es Hussain, der mir bei den ersten Schritten zur Seite stand. Er kannte das Dorf gut, das mir Herr Pfeffer als Ort der Forschung vorgeschlagen hatte. Er hatte mir auch den Namen eines Gadaba gegeben, den er kannte und der in dem Dorf, das ich ab jetzt Gudapada nennen werde, ein wichtiger Mann sein sollte. Da diese Person jedoch bei dem ersten Besuch sturzbetrunken war, keine Seltenheit, wie sich später herausstellen sollte, kamen wir mit seinem Nachbarn namens Birsa ins Gespräch. Schließlich war er es, der sich bereitklärte, einen Raum neben dem Büffelstall für mich herzurichten. Wir trafen Birsa danach auf einem der Wochenmärkte, die von allen Einheimischen besucht werden, und verabredeten einen Tag, an dem ich in sein Haus einziehen sollte. Ich war begierig, endlich die Arbeitersiedlung um den Staudamm zu verlassen und mit meiner Forschung zu beginnen. Ich hatte mir für diese erste Phase meiner Forschung vorgenommen, zunächst meine Sprachfähigkeit zu verbessern. Das zweite Ziel bestand darin, mich, soweit es ging, in das Dorfleben zu integrieren und mir unter den Dorfbewohnern geeignete Informanten herauszusuchen.

Zunächst war aber nicht ich es, der sich jemanden aussuchte, und es war auch nicht im Wesentlichen meine Person, die beobachtete und Fragen stellte. Ich wurde beobachtet und hatte Fragen zu beantworten. Jeder Schritt, den ich tat wurde von einigen freundlichen und vielen misstrauischen Augen begleitet. Die Fragen der Männer kreisten in den ersten Tagen prinzipiell um den Wert meiner Armbanduhr, meiner Hose, meiner Brille und aller anderen Gegenstände, die ich besaß. Ich versuchte geduldig zu sein und war bemüht, mir die Preise einzuprägen, die ich mir für meine Brille und Uhr ausgedacht hatte; denn die wirklichen Preise wären in diesem Kontext unfassbar ge-

wesen.⁵

An ungewohnte äußere Umstände, wie die Tatsache, dass es keine Toiletten gab, kein elektrisches Licht oder fließendes Wasser, hatte ich mich schnell gewöhnt. Schwieriger war es, mit den Forderungen der Menschen umzugehen. Erwachsene fragten in der Regel nach fünf Rupien – etwa 12 Cent –, der Preis für eine Flasche selbstgebrannten Reisschnaps. Die Kinder hatten gelernt, nach „Tschoklät“ zu fragen. An dieser Tatsache war Birsa nicht ganz unbeteiligt, denn er war einer der Schlüsselfiguren des dörflichen Tourismusgeschäfts, das man sich auf sehr rudimentärem Niveau vorzustellen hat. Es war sicherlich kein Zufall, dass ich an ihn geraten war. Touristen, die sich auf so genannten Tribal-Tours durch Orissa befinden, suchen in jedem Fall die genannte Industriesiedlung auf, wo jeden Donnerstag die berühmten Bondo mit ihren Äxten und Bögen im Lendenschurz auf den Markt strömen. Auf dem Rückweg kommen die Touristen häufig in Gudapada vorbei, um sich den Kreis-Tanz der Gadaba-Frauen anzusehen, den Birsa auf Geheiß der Touristenführer organisiert: er wird daher auch scherzhaft Tanz-Guru genannt.

Birsa war also auch ein Mittelsmann und ein Vermittler der Gadaba-Kultur. Er hatte im Dorf einen ambivalenten Ruf, war aber eine zentrale Persönlichkeit bei allen rituellen und kollektiven Belangen. Dennoch war die Anfangszeit mit ihm schwierig. Er war oft sehr schweigsam, erzählte wenig Interessantes und hatte die Tendenz, mich anderen als „seinen Weißen“ vorzuführen. Er präsentierte mich in Nachbardörfern, führte Gespräche an mir vorbei, bzw. über mich und forderte mich auf, diesem oder jenem fünf Rupien zu geben. Er versuchte mich zu beeinflussen, hierhin zu gehen und von dort fern zu bleiben, und mir wurde bald klar, dass ich versuchen musste, mich von ihm unabhängig zu machen. Nach den ersten eher frustrierenden Tagen mit Birsa und nach etlichen Fragerunden über die Preise meiner Habseligkeiten, versuchte ich also meinen Aktionsradius auf die Häuser der weiteren Nachbarschaft auszudehnen.

Gudapada ist mit etwa 140 Häusern ein großes Dorf. Die Lehmhäuser stehen eng beieinander, kreuz und quer, es gibt keine geraden Straßen. Die Situation, ständiger Beobachtung ausgesetzt zu sein und permanent Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen, ist sehr ungewohnt und anstrengend. Hinzu kommt ein enormer Kraftaufwand, Gespräche zu führen, ohne viel zu verstehen. Die meisten Gesprächspartner verloren auch

schnell die Lust, weil ich ständig um langsamere Wiederholung des Gesagten bitten musste. Ich zwang mich dazu trotz meiner Hemmungen und Scheu, aus meinem kleinen Lehmhaus hervorzukriechen und mich der ethnografischen Realität zu stellen. Ich gewöhnte mir an, immer etwas Kautabak und indische Zigaretten bei mir zutragen, die ich bei Gelegenheit anbieten konnte. Bald wusste jeder, dass ich solche Anfragen fast nie ausschlug. Im Dorf gesellte ich mich dazu, wo gerade etwas los war. Morgens fanden beispielsweise oft Trinkrunden vor den Häusern statt, in denen Schnaps gebrannt wurde; ich begleitete Männer zum Pflügen auf die Felder, zum Fischen im Fluss oder schaute den Frauen beim Reisstampfen zu. Generell war ich bestrebt, der Allgemeinheit anzuzeigen, dass ich alles mitzumachen bereit war, mich für alles interessierte, egal was es sei. Das klingt einfach, ist aber recht schwer zu vermitteln, da die Meisten kaum nachvollziehen konnten, warum sich jemand für solche Selbstverständlichkeiten interessiert. Relativ schnell lernte ich Männer in meinem Alter kennen, die natürlich alle schon Ehefrauen und mehrere Kinder hatten. Einige von ihnen bauten gerade neue Häuser, was ebenfalls eine gute Gelegenheit zu Besuchen und Gesprächen bot.

Das Dorffest 1999 (chait porbo)

Die ersten zwei Monate, die ich in dem Dorf bei Birsa lebte, fielen auch in die Zeit eines Dorffestes, dem *chait porbo*. Der kalte Winter war vorbei und es herrschte die Jahreszeit der trockenen Hitze. Das Fest befasste sich mit der Reisaussaat, dem Umpflanzen und der rituellen Jagd und dauerte insgesamt fast vier Wochen im März/April. Das Fest bot eine sehr gute Gelegenheit, die Struktur des Dorfes besser kennen zu lernen, da sich die verschiedenen Gruppen im Ritual darstellen.

Ich hatte die Gelegenheit, dieses Fest fast vollständig zu dokumentieren, sowohl die kollektiven Rituale auf Dorfebene, als auch die Rituale und Opfer, die in Birsas Haus stattfanden. Ich möchte kurz auf ein Ritual eingehen, an dem ich in drei aufeinander folgenden Jahren teilnahm und das den Grad meiner Integration und meine bis zum Ende ambivalente Position im Dorf ganz gut beschreibt. Das Opferritual findet an einem Schrein außerhalb des Dorfes statt. Ein Hammel wird dort getötet und die Aufteilung des Tieres und der Verzehr sind strikt geregelt. Unmittelbar am Schrein wird der Kopf von den verheirateten Männern der Gruppe der Dorfgründer verzehrt, sie müssen dazu an diesem Tage gefastet haben. Der Hals des Hammels wird von den Gruppen der Heiratsverwandten zubereitet und verzehrt. Der Rumpf des Tieres wird zerlegt und an Männer aller Haushalte roh verteilt. Diese Portionen werden an einem anderen Ort vor dem Dorf von den Männern gekocht und gegessen.

⁵ Die Gesellschaft, in der ich in Deutschland lebe, den Gadaba zu erklären, die keinerlei Begriff davon haben, war eine fortwährende Herausforderung. Es mag zunächst als Unehrlichkeit erscheinen, dass ich mir andere Preise für meine Wertgegenstände ausdachte. Tatsächlich ging es darum, eine Verhältnismäßigkeit herzustellen und das Bild nicht durch eine missverstandene und naive Aufrichtigkeit zu verzerren.

Hier gilt die Regel des Fastens nicht und jeder Mann des Dorfes kann hieran teilnehmen.

Birsa, der zur Gruppe der Dorfgründer gehört, hatte mir gesagt, ich solle am Morgen auch keinen Reis essen. Ich beobachtete das Ritual bis zum Nachmittag, wurde aber vom Schrein weggeschickt, als die Männer zu essen begannen. Ich solle zu den anderen gehen, die den Rumpf verzehren, wurde gesagt. Leicht beleidigt zog ich ab und fühlte mich auf typisch westliche Weise diskriminiert. Für alle anderen waren diese Regeln selbstverständlich und kein Ausdruck einer persönlichen Abwertung. Ich hielt es aber für ein Zeichen, dass ich es in Bezug auf Integration noch nicht sehr weit gebracht hatte. Ein Grund für meinen Ausschluss aus der Speiserunde der Dorfgründer war auch, dass die Gadaba wussten, dass ich mit einer Frau zusammen lebte, ohne vollständig verheiratet zu sein. Ich hatte zuvor erläutert, ich sei „verlobt“, aber noch nicht „verheiratet“. Also musste ich bei den anderen Unverheirateten essen.

Im Alltag wurde ich von den Gadaba andererseits oft angewiesen, keinesfalls bei den statusniedrigen Gruppen des Dorfes zu essen, weil ich einer von ihnen sei oder bei ihnen lebte. Die Integration in diesem alltäglichen Kontext garantierte jedoch nicht unbedingt die Integration in alle rituellen Bereiche. Das Beispiel verdeutlicht, dass der Prozess der Integration auf verschiedenen Ebenen unterschiedlich schnell voranschreitet.

Integration der ersten Phase

Wie ist diese erste Forschungsphase nun im Hinblick auf den „sozialen Tod“ und teilnehmende Beobachtung zu bewerten? Wenn ich meine Tagebuchaufzeichnungen von dieser Zeit lese, ist ein Auf und Ab an Stimmungen festzustellen. Häufig fühlte ich mich ausgenutzt und nicht ernst genommen. Dann wieder machten mich einfache Gespräche und Ereignisse euphorisch und optimistisch. Über einen Ausflug mit dem Fahrrad schrieb ich, die Landschaft sei wunderbar „menschenleer“, wohl ein Zeichen, dass mir die positive als auch negative Aufmerksamkeit der Dorfbewohner manchmal zu viel war.

Entscheidend für unser Selbstbild ist die alltägliche Reflektion des Selbst in der Umgebung. Ein normaler Prozess unseres Alltagslebens, der aber in dem Frühstadium einer Feldforschung fast vollständig entfällt. Da meine Person, meine Eigenschaften, meine Schwächen und Stärken meinen Mitmenschen nicht bekannt sind, kann ich mich in ihnen auch nicht wiedererkennen. Das führt zu der irritierenden Situation, dass nicht nur die Umgebung fremd ist, sondern dass man sich auch zunehmend von sich selbst zu entfremden scheint. Ungünstigerweise erhielt ich zusätzlich aufgrund einer Veränderung im indischen Portosystem während dieser ersten zwei Monate fast keine Post.

Allerdings besuchte mich Herr Pfeffer in dieser Zeit und einer seiner Studenten lebte für sechs Wochen etwa 20 Kilometer entfernt, in der Nähe des Industrieortes. Solche Kontakte und gelegentliche Nachrichten aus dem „Westen“ boten dann doch die willkommene Gelegenheit, sich der „alten Identität“ zu versichern.

In den ersten zwei Monaten wurden die fremden Gesichter für mich nach und nach zu Personen, mit Namen und Eigenschaften. Auch ich war zumindest auf der einen Seite des Dorfes kein Fremder mehr, man wusste, weshalb ich da war und dass ich plante, für längere Zeit wiederzukommen. Bei meinen neuen Bekanntschaften ließ ich durchblicken, dass ich nicht beabsichtigte, später wieder bei Birsa zu wohnen und bekam gleich mehrere Angebote für die Zukunft. Ich hatte aber auch den Eindruck, dass viele sich nicht ganz sicher waren, ob ich wirklich zurückkommen würde.

Der Grad meiner Integration lässt sich an verschiedenen Indikatoren ablesen. Zunächst die Anrede: Anfangs wurde ich von allen mit Respektsbezeichnungen angesprochen, wie die Polizeibeamten, mit *sir* oder dem Oriya-Pendant *agiya* oder mit *saibo*, der lokalen Version von „Sahib“. Allmählich sprach sich aber mein Name herum und viele Männer bezeichneten mich als ihren „Bruder“, unabhängig von der Klanzugehörigkeit.⁶ Auch liefen die meisten Kinder nach einigen Wochen nicht mehr schreiend weg, andere hatten es aufgegeben, nach Süßigkeiten zu fragen und für diejenigen, die in der Zeit meines ersten Aufenthaltes geboren waren, wurde ich später zur Normalität. Ein Mann des Dorfes wurde der „Verrückte“ – *Baya* – genannt und war es offenbar auch. Er reagierte allergisch und aggressiv auf alle Fremden. Entsprechend fing er jedes Mal an, laut zu schimpfen, zu tanzen und zu singen, wenn er mich sah und machte zum Teil einen furchteinflößenden Eindruck. Ich glaube nicht, dass er sich in den ersten zwei Monaten an mich gewöhnte. Später sollte er zu meinem „Schwiegervater“ werden.

Nach diesem ersten Aufenthalt verbrachte ich vier Monate in Deutschland. Das von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) geförderte Orissa-Schwerpunktprogramm begann im Mai 1999 und gemeinsam mit meinen Kolleginnen und Herrn Pfeffer bereiteten wir die offizielle erste Forschungsphase vor. Neben meiner Forschung über die Rituale der Gadaba sollten von den Kolleginnen die Industriesiedlung untersucht werden, sowie ein anderes Stammesdorf in seiner Nähe. Das Forschungsprojekt ermöglichte mir die Finanzierung eines Motorrades und hatte den Vorteil, dass andere Wissenschaftlerinnen sich zumindest in der Region aufhielten; die Industriesiedlung liegt

⁶ Als „Brüder“ gelten nicht nur genealogisch verwandte Personen, sondern alle, die der gleichen Klankategorie angehören.

wie gesagt etwa 25 Kilometer von Gudapada entfernt, eine 45minütige Fahrt mit dem Motorrad.

Zweite Phase der Feldforschung

Im September 1999 – dem letzten Monat der Regenzeit – kam ich für ein Jahr nach Orissa. Die ersten vier Wochen wurden mit Besuchen unserer Partneruniversität im Westen Orissas verbracht, mit vielen organisatorischen Dingen und dem Kauf des Motorrads.

Das Zurückkommen ins Dorf war ein positives Erlebnis und für die Gadaba meinem Empfinden nach ein Zeichen meiner Seriosität. Es ergab sich schnell, dass mir das Haus eines Witwers namens Rogu zur Verfügung gestellt werden sollte. Sein Sohn war während des letzten Aufenthaltes mein wichtigster Informant gewesen. Von nun an schlief Rogu auf der Veranda. Wie er aß ich jeden Tag in dem Haus seines Sohnes und seiner Schwiegertochter, die Jomna heißt.

Ich hatte ein eigenes Haus, in das ich Gäste einladen konnte, und ein Motorrad, das mir eine sehr große Mobilität bot. Das waren wesentliche technische Neuerungen zu Beginn meiner zweiten Forschungsphase. Neben der Tatsache, dass das Motorrad meinen Aktionsradius vergrößerte, viele Unternehmungen effizienter gestaltete und mir die kurzzeitige Flucht aus dem Dorfleben zu jeder Zeit gewährleistete, diente das Motorrad noch einem weiteren wichtigen Zweck. Ich richtete eine Art Notfallservice ein. Abgesehen davon, dass ich kleine Wunden mit Jod versorgte, weigerte ich mich aus verschiedenen Gründen, Medikamente zu verteilen.⁷ Dafür sprach sich schnell herum, dass ich jede Person bei Bedarf in eines der beiden Krankenhäuser der Gegend beförderte oder umgekehrt einen Arzt ins Dorf holte. Abgesehen vom Tabak, indischen Zigaretten und meinem allgemeinen Unterhaltungswert war dies eine wichtige Gegengabe, die ich leisten konnte und die häufig in Anspruch genommen wurde.

Natürlich war Birsa gekränkt, dass ich nach meiner Rückkehr nicht mehr bei ihm wohnte. Er ignorierte mich einige Wochen lang weitgehend, konnte aber die Einladungen in mein Haus nicht ablehnen. Nach einer Weile normalisierte sich unsere Beziehung wieder.

Ankunft der Braut

Mittlerweile hatte ich sieben Monate in Orissa und davon fünf Monate in Gudapada gelebt. Ich war in der lokalen Desia-Sprache sicherer geworden, hatte Be-

ziehungen gepflegt, erweitert und besonders einen Freund gewonnen, meinen Nachbarn Ori. Er war für mich der ideale Informant, weil er neugierig war und gerne durch die Gegend streifte. Der „Verrückte“ hatte sich weitgehend an mich gewöhnt und mir einen Namen gegeben, Suklu, was wörtlich „ausgetrocknet“ bedeutet und übertragen soviel wie „dünner Hering“ heißt. Auch er fragte mich wie alle anderen nach Tabak oder gelegentlich nach einer Rupie für ein Glas Reisbier. Ich hielt das für ein gutes Zeichen. Im Januar 2000 ereignete sich dann etwas, das meine Position im Dorf grundlegend verändern sollte, meine Freundin Amrei kam für einen Monat nach Gudapada.

Schon Wochen bevor sie kam, wurde ich täglich nach ihrer Ankunft gefragt. Als es dann soweit war, fuhr ich an die Küste, um sie abzuholen und mit ihr zurück in die Berge zu fahren. Der Zeitpunkt ihrer Ankunft war denkbar ungünstig, denn gerade fand in der Nachbarschaft ein großes Bestattungsritual statt und ich versprach, am nächsten Tag mit dem Bus um 12 Uhr wieder zurück zu sein: also neun Stunden die Berge herunter, eine kurze Nacht geschlafen und wieder die Serpentinien hinauf.

Bei unserer Ankunft erlebten wir insofern eine Überraschung, als wir vor den Dorfgrenzen abgefangen wurden und Amrei als „neue Braut“ in das Dorf geführt wurde. Die Musiker, die für die Bestattung bestellt waren, sahen kurz von ihrer Haupttätigkeit ab und trommelten die Hochzeitsrhythmen. In einer Prozession wurden wir in mein Haus geführt, bekamen Schnaps und rituellen Reis serviert, mit dem wir uns gegenseitig füttern mussten. Dieser Ablauf entspricht dem typischen rituellen Schema. Anschließend wurde Amrei von mehreren älteren Frauen mitgenommen und hinter dem Haus von ihnen gewaschen. An diesem ersten Tag muss die Anforderung an meine Freundin erheblich gewesen sein, denn sie erfuhr keinen allmählichen Einstieg wie ich selbst, sondern wurde ins kalte Wasser geworfen. Ihre Unsicherheit der neuen Situation gegenüber artikuliert sich äußerlich dahingehend, dass sie unter ihrem Sari, den sie von den Frauen bekam, zunächst noch ihre lange Leinenhose trug.

Heirat

Die Männer waren froh, endlich die Frau ihres „jüngeren Bruders“ kennen gelernt zu haben und besonders ihre Frauen stürzten sich auf die neue „Schwester“. Ich weiß nicht mehr genau, wer zuerst vorschlug, dass wir nach dem „Gesetz“ der Gadaba in Gudapada heiraten sollten. Die Idee war plötzlich in der Welt, mit der Einführung der Braut in das neue Haus war der erste Schritt bereits getan und bald wurden die Vorbereitungen für die Hochzeitsrituale getroffen. Einige Frauen warnten uns allerdings, es werde viel „Arbeit“ geben. Sie sollten recht behalten: es

⁷ Zunächst bin ich kein Mediziner und fürchtete um einen die falschen Medikamente zu verabreichen, und zum anderen für die Verschlechterung des Zustandes eines Patienten verantwortlich gemacht zu werden. Ferner erschien mir die Versorgung des ganzen Dorfes auch aus finanziellen Gründen als nicht praktikabel, ebenso wenig, wie den Dienst nur einigen privilegierten Personen oder Gruppen zukommen zu lassen.

war viel Arbeit, Aufwand, Vergnügen und Ärger – vermutlich wie jede Hochzeit, mit einem Unterschied: ich hatte keine Vorstellung, wie eine Gadaba-Hochzeit abläuft, und immer, wenn ich das Kommende erfragen wollte, wurde abgewehrt: „Du wirst schon sehen.“ Eine Hochzeit besteht aus vielen Schritten, die zeitlich weit auseinander liegen können und zuvor hatte ich nur kleine Abschnitte anderer Hochzeiten erlebt. Ich stand also vor dem Problem, als Person zum ersten Mal zu heiraten, und als Ethnograf, zum ersten Mal eine Gadaba-Hochzeit dokumentieren zu dürfen, eine Feuerprobe also für das Dogma der teilnehmenden Beobachtung.

Es fehlt die Zeit, auf Einzelheiten einzugehen. Das Hochzeitsritual im engen Sinn dauerte zwei Tage, die letzten Rituale wurden erst ein Jahr später durchgeführt, als Amrei zum zweiten Mal in Gudapada lebte. Die Rituale enthalten endlos viele Einzelheiten, es war unmöglich, sie sich unter einer solchen Stresssituation in der richtigen Reihenfolge einzuprägen. Also nutzte ich jede freie Sekunde, um Notizen zu machen und meine „Brüder“ zu fragen, was gerade mit uns geschah. Es zeigte sich, dass bei zunehmender Teilnahme die Beobachtungsfähigkeit sinkt.

*Der neue Status*⁸

Wichtiger als die Rituale selbst waren für den Prozess der Feldforschung die Veränderungen, die die Heirat bewirkte. Das ganze Dorf ist bei einer Heirat involviert und auch für die Gadaba selbst bedeutet sie die vollständige rituelle Integration in die Gesellschaft.

Schon bevor Amrei nach Gudapada kam, wurde ich dem Klan der Kobras zugerechnet, dem dominanten Klan der Dorfgründer, bei denen ich wohnte. Neben den Kobras leben noch kleinere Gadaba-Gruppen anderer Klane in dem Dorf, die die Heiratspartner der Kobra sind. Ihre Klane sind Fisch und Tiger. Amrei wurde umgehend den Tigern zugerechnet, mit denen Rogus Haushalt schon lange Heiratsbeziehungen unterhielt. Er gab seine Schwester einem Mann der Tiger-Familie, dessen Tochter Jomna heiratete Rogus Sohn, dies war der Haushalt, in dem wir jeden Tag aßen. Durch die Heiratsverbindung stabilisierte und präzierte sich meine soziale Position im Dorf wesentlich. Ich wurde jetzt nicht mehr von jedem Mann meines Alters mit „Bruder“ angeredet, da meine neue Position eine genauere Bezeichnung entsprechend der Verwandtschaftsterminologie verlangte. Die Männer der Fische und Tiger sprachen mich mit den Begriffen für „Mann der jüngeren Schwester“ oder „Mann der Tochter“ an. Umgekehrt verwendeten Amrei und ich

ebenfalls die adäquaten Verwandtschaftsbezeichnungen. Baya – der „Verrückte“ – gehörte ebenfalls zu der Tiger-Gruppe und war der jüngere Bruder meines Schwiegervaters, galt also im Rahmen eines klassifikatorischen Verwandtschaftssystems ebenfalls als mein Schwiegervater. Manchmal, wenn ich ihn entsprechend der Terminologie mit „Onkel“ anredete, fuhr er mich an: „Was heißt hier ‚Onkel‘?“ und ließ ein unflätiges Schimpfwort folgen.

Mein Assistent

Nach nur vier Wochen fuhr Amrei wieder nach Deutschland zurück und ich musste mich fragen lassen, warum ich meine Frau wegschickte. Im März 2000 kam dann aber schon erneute Abwechslung in Form von Manto Pradhan, meinem Assistenten.

Das Malinowskische Dogma der Feldforschung schreibt vor, dass der Forscher ohne einen Übersetzer arbeiten soll, um die einheimische Sprache fließend zu lernen. Ich entschloss mich, einen Assistenten zu suchen, weniger einen Übersetzer, als einen Gesprächspartner und eine Arbeitshilfe. Ich war mir aber auch bewusst, dass damit Risiken verbunden waren und dass viele Bewohner des Tieflandes und der Küste die Stämme mehr oder weniger als „Wilde“ betrachteten. Nur wenige können sich vorstellen, auch nur für eine kurze Zeit in einem Dorf wie Gudapada zu leben. Der erste Versuch war auch gleich fehlgeschlagen, der Kandidat blieb nur zwei Wochen. Bei meinem zweiten Versuch hatte ich dafür mehr Glück.

Manto konnte weniger gut singen als sein Vorgänger, der die Herzen aller jungen Mädchen damit erwärmte und kam daher auch zunächst nicht so gut bei ihnen an. Er stellte sich aber als wesentlich solider heraus und hielt es über ein Jahr mit den Gadaba und mir aus. Nachdem er sich eingelebt hatte, was auch ihm nicht ganz leicht fiel, stellte ich meine Arbeitsweise etwas um. Mittlerweile hatte ich viele Kontakte, gute Informanten ausfindig gemacht und einige Erfahrungen mit den Ritualen und dem Leben dort allgemein, so dass ich präzisere Fragen formulieren konnte, die ich in lose strukturierten Interviews zu diskutieren versuchte. Hierfür war Manto eine große Hilfe. Dennoch war ich ihm aufgrund meiner eigenen Sprachkenntnisse nicht hilflos ausgeliefert, sondern konnte die Gespräche kontrollieren und verstand das Meiste ohne seine Übersetzungen.

Integrationsprozess der zweiten Phase

Einige dramatische Ereignisse, wie der gewaltsame Tod des Dorfchefs und der auf dem Fuß folgende Tod seines Bruders, integrierten mich auf ihre Weise weiter in die Dorfgemeinschaft. Die Objektivität des Beobachters entglitt mir immer wieder bei bestimmten prekären Situationen. Einer meiner Nachbarn wurde

⁸ Ein extremes Beispiel über Statusveränderungen im Laufe des ethnografischen Prozesses bietet Freedman (1986).

wegen einer schweren Entzündung von einem Heiler behandelt und obwohl das Heilungsritual aus ethnografischer Perspektive sehr spannend war, war mir schlecht bei dem Gedanken, Notizen zu machen. Das ethnografische Auge konnte ich dennoch nicht beiseite legen – ich blieb ein Hybride, ein integrierter Außen-seiter: sowohl emotional, als auch sozial.

Als wiederum das eben beschriebene Dorffest vor der Tür stand, äußerte ich laut die Überlegung, an dem Hauptfesttag in ein anderes Dorf zu gehen, um zu sehen, inwieweit Abweichungen zwischen den rituellen Prozessen festzustellen sind. Entrüstung war die Reaktion. Wenn „unser“ Dorf ein Fest macht, wie könne ich dann in ein anderes gehen? Außerdem solle ich als verheirateter Mann die Rituale in meinem Haus durchführen. Also besorgte ich mir wie alle anderen auf dem Wochenmarkt die benötigten Opfertiere und bereitete mich auf das Fest vor. Mit Hilfe meines „Vaters“ und meiner „Brüder“ führte ich die Opferungen in meinem Haus durch, Manto kochte in der Rolle der Frau die rituelle Speise. Die Dörfler zollten anerkennende Kommentare, viele empfanden die Situation aber auch als amüsant. Die Tatsache, dass meine Freundin als Braut im Dorf empfangen wurde und die Gadaba unsere Hochzeit durchführten, zeigt, dass die Bemühungen der Integration des Fremden keinen einseitigen Prozess darstellen. Auch die Dorfbewohner waren offenbar bestrebt, den Fremden zu einem von ihnen zu machen, zu einem gewissen Grad.

In diesem Jahr wurde ich beim Verzehr der rituellen Speise an dem Schrein außerhalb des Dorfes nicht weggeschickt, wie im Vorjahr. Ich war verheiratet, also konnte ich mitessen. Es fand aber eine interessante Anpassung statt. Obwohl mein Status als Kobra in anderen Kontexten hervorgehoben wurde, wurde ich hier aufgefordert, bei den Tigern und Fischen Platz zu nehmen und wie sie nicht den Kopf, sondern den Hals des Opfertieres zu verspeisen. Die große rituelle Bedeutung dieses Schreins erlaubte also an dieser Stelle nicht, mich als Kobra zu integrieren. Wie die Heiratsverwandten auch wurde ich gleichzeitig integriert und von den Dorfgründern unterschieden. An dieser Situation sollte sich auch im nächsten Jahr nichts ändern.

Dritte Phase der Feldforschung

Die dritte Phase meiner Forschung begann nach hektischen acht Wochen in Deutschland im November 2001 und dauerte sechs Monate. Diesmal waren keine organisatorischen Vorarbeiten mehr nötig und ich begab mich unmittelbar nach Gudapada. Nur 48 Stunden nach Abflug in Berlin setzte mich der Bus an der Straße ab und als ich im Dorf ankam, teilte man mir gleich mit, ich käme genau richtig. Ein anderes Fest war gerade im Gange und ich war pünktlich zum Essen; es machte den Eindruck, als sei ich nur kurz weg gewesen.

Manto kam nach wenigen Tagen nach und einige Wochen später kam auch Amrei und blieb diesmal fünf Monate. Nachdem die letzten Heiratsrituale abgeschlossen waren, war Jomna, in deren Haus ich schon so lange gegessen hatte, der Ansicht, wir sollten nun selber kochen. Wir seien verheiratet, hätten ein Haus, seien also absolut autark. Diese Bemerkung zeigt einerseits die Bedeutung des eigenen Herdes einer selbständigen Familie. Andererseits war sie Beleg dafür, dass ich kein asoziales Einzelwesen mehr war, sondern eine Familie im Rahmen der Dorfgemeinschaft hatte, wenn auch noch keine Kinder. Ich überzeugte Jomna, dass wir auch weiterhin gerne bei ihr essen würden, auch weil wir zu viel unterwegs seien, um regelmäßig zu kochen.

Da Amrei nun für längere Zeit in Gudapada lebte, konnte ich den Prozess *ihrer* Integration beobachten. Während ich mich in der öffentlichen Welt der Männer und Rituale auskannte, wurde sie von ihren Schwestern in einen ganz anderen Bereich eingeführt. Wenn Frauen am Fluss waschen, am Brunnen Wasser holen oder in den Bergen Holz sammeln, sind sie oft unter sich, jenseits des Einflusses der Männer. Amreis Sprachkenntnisse nahmen schnell zu, auch weil die Frauen sie drängten und Antworten auf wichtige und intime Fragen haben wollten: wieviel ich sie schlage, beispielsweise. Ihre Anwesenheit bei Geburten und nicht zuletzt die Teilnahme an den Tänzen fügten Amrei noch fester in die Gemeinschaft der Frauen ein und mir wurde deutlich, wie einseitig die Perspektive eines männlichen Forschers bleiben musste. Die Integration von Amrei führte auch zu der etwas absurden Szene, dass sie bei der Tanzaufführung für Touristen mittanzte. Die Europäer kamen schließlich, um „exotische“ Gadaba tanzen zu sehen, nun tanzte eine Weiße in ihrer Mitte. Aber sie trugen es mit Humor.

Die letzten Monate gingen schnell vorbei. Der „Verrückte“ hatte aufgehört, mich Suklu zu nennen, und war stattdessen zu der lokalen Version meines Namens übergegangen und rief ferner Amrei häufiger mit dem Terminus für „Tochter“. Er setzte sich in den letzten Monaten häufiger zu Manto und mir und wir führten normale Gespräche, soweit das möglich war. Ein weiterer Hinweis auf meine Integration: Ein Gadaba aus Gudapada, der in der weit entfernten Hauptstadt lebte und dort Lohnarbeit verrichtete, kam nur selten zu Besuchen in das Dorf. Bei diesen Gelegenheiten redete er mich grundsätzlich mit „Fremder“ an, bis ihn mein Nachbar zurechtwies. Er solle aufhören, mich so zu nennen, schließlich würde ich jeden Tag im Dorf leben, im Gegensatz zu ihm; er sei also der Fremde, wurde dadurch impliziert.

Ende März stand zum dritten Mal das Fest im März/April bevor. Ich hätte längst nicht mehr versucht, mich an dem Festtag davonzustehlen. Zusammen mit Ori und Rogu führte ich die Hausrituale

durch, Amrei setzte Bier auf und kochte die Opfer Speise. Wie bei solchen Festen üblich empfangen wir offiziell Gäste und statteten selbst Besuche ab. Bei dem Opferitual am Schrein vor dem Dorf aß ich auch in diesem Jahr bei den Tigern und Fischen, nicht mit den Kobras.

Der lange Abschied

Das Fest fiel zusammen mit der Zeit unseres Abschieds. Die Schwierigkeiten auf dem Weg ins Feld finden in Ethnografien häufiger Erwähnung, der Weg aus dem Feld heraus ist jedoch mindestens genauso schwierig. Weitsichtige Freunde luden uns schon Wochen vor dem Tag der Abfahrt in ihr Haus ein. Der normale Ablauf einer solchen Einladung sieht zunächst Schnaps und einen Snack, dann den Verzehr von Reis mit Fleisch oder Fisch vor. Sehr schnell multiplizierten sich die Einladungen und wir absolvierten parallel zum Fest, letzten Interviews und den Reisevorbereitungen pro Tag fünf bis zehn Besuche. In unserem Haus lagen für die nahestehenden Familien in Haufen Geschenke bereit. Auf unseren Runden durch das Dorf begleiteten uns immer gleich mehrere Gadaba, die darauf warteten, uns zu ihrem Haus mitzunehmen. Dabei tranken sie oft selber bei jedem Haus mit, so dass alle gleichermaßen betrunken waren. Diese Tage waren sehr bewegend und aufreibend und gingen an die Grenzen von dem, was wir essen, trinken und emotional verkraften konnten.

Eintauchen?

Der Prozess der Feldforschung ist nicht nur eine Initiation für den Ethnografen, er bedeutet auch enorme Spannungen in persönlichen Beziehungen. Die Nachwirkungen der langen Trennungen, dann das enge Zusammenleben in Gudapada führten häufiger zu Spannungen zwischen Amrei und mir. Der Höhepunkt in dieser Hinsicht fand in der Phase des Abschieds statt, die wie gesagt auch die Zeit des Festes war.

An einem Tag hatten wir etwa zehn Häuser besucht und soviel Schnaps, Fleisch und Reis konsumiert, wie es eben ging, als im Rahmen des Festes eine rituelle Jagd anstand, an der ich trotz meines bereits sehr angeschlagenen Zustandes beobachtend teilnehmen wollte. Plötzlich wurde ich zum Haus gerufen mit der Information, meine Frau würde lautstark weinen. Ich lief zurück und im Haus entbrannte dann ein heftiger, lautstarker Streit. Für lokale Verhältnisse war er relativ zahm, nur hatten wir Vergleichbares in den letzten fünf Monaten nicht geboten. Durch unser Geschrei sorgten sich unsere Nachbarn, darunter Jomna und die Mutter meines Freundes Ori, und sie und andere strömten in unser kleines Haus und umringten uns.

In diesem Moment wurde mir alles zu viel: Ich schob die ganze Masse aus der Tür und schubste sie

von der Veranda, dass gleich mehrere durcheinander purzelten. Unnötigerweise stieß ich noch die vollen Wasserbehälter von der Veranda und schrie die stauende Menge an, sie sollten alle verschwinden. Dann zog ich mich ins Haus zurück und musste feststellen, dass keineswegs alle weggegangen waren, sondern im Gegenteil mir besorgt folgten, um mich zu beruhigen; allen voran Oris Mutter und Jomna, die ich gerade grob herumgeschubst hatte. Schließlich lag ich erschöpft und schluchzend in den Armen der Menge.

Als ich am nächsten Morgen verkatert auf meiner Veranda saß und alle Einladungen hartnäckig ablehnte, kamen wieder und wieder spöttisch grinsende Dörfler zu mir und wollten wissen, warum ich meine Frau verprügelt hätte. Aber auch meine Beteuerungen, nichts dergleichen sei geschehen und Amreis Bestätigungen konnten sie von ihrer Interpretation nicht abbringen. Viele schienen amüsiert zu sein, dass es nun auch bei uns einmal hoch hergegangen war. Zusätzlich mangelte es der Situation nicht an einer weiteren brisanten Note. Während der Festzeit stehen öffentliche Auseinandersetzungen nämlich unter Strafe und daher hatten viele Vergnügen daran, den Streit vom Vortag als „öffentlich“ zu definieren, damit ich mindestens zur Zahlung eines Hahns verurteilt würde. Aber nicht alle nahmen den Zwischenfall humorvoll auf. Ein „Schwager“ kam schnaubend auf mich zu und stellte mich zur Rede, was mir einfiel, seine Schwester so zu verprügeln, er würde sie wieder mitnehmen und dann könnte ich sehen, wo ich mein Essen herbekäme. Die Tatsache, dass Amrei nicht kochte, war in diesem Moment nicht relevant, da es hier um ein standardisiertes Verhaltensschema ging. Frauen laufen regelmäßig ihren Männern weg, wenn sie sich ernsthaft schlecht behandelt fühlen. Sie laufen dann zu ihren Brüdern und Vätern, die meist in anderen Dörfern wohnen. Der Mann führt dann nach einigen Tagen den Gang nach Kanossa durch, um seine Frau zur Heimkehr zu bewegen. Ein Bruder wird sich immer verantwortlich für seine Schwester fühlen und im Notfall auch handfest eingreifen.

Obwohl ich zunächst unsicher war, ob ich von einer solchen Entgleisung öffentlich sprechen sollte, berichtete ich dieses Ereignis im Detail, weil es vielleicht keinen anderen Moment in meiner Forschung in Gudapada gab, in dem ich dem „Erspüren“ und „Eintauchen“ wie es Malinowski beschreibt, näher gewesen wäre. Nebenbei gesagt war zu diesem Zeitpunkt der Aspekt der Beobachtung gleich Null, das Jagdritual fand ohne mich statt. Ich war auch keine teilnehmende Person dieser Szene, in dem Sinne, wie ich es zuvor bei Ritualen gewesen war. Ich agierte in einem für diese Gesellschaft typischen Verhaltensmuster und dabei war die persönliche Motivation des Streites unabhängig von der Interpretation des Vorganges durch die Öf-

fentlichkeit. Oris Mutter war keineswegs erzürnt darüber, dass ich sie durch den Hof gewirbelt hatte. Es schien mir so, als sei ich aus ihrer Perspektive ihrem Sohn nie zuvor ähnlicher gewesen. Und so würde ich auch die amüsierte Reaktion vieler Nachbarn deuten, als auch die meines „Schwagers“, der in dem Zwischenfall den Ernstfall sah. In diesem kurzen Moment des Ausrastens konvergierten die Prozesse der Selbst- und Fremderfahrung. Häufig hatte ich über die Fähigkeit der Gadaba zu eruptionsartigen Wutausbrüchen gestaunt und gewaltsame Auseinandersetzungen zwischen Eheleuten beobachtet. Nun widerfuhr es mir selbst – auf verblüffend ähnliche Weise und mit der typischen Reaktion der Umwelt.

Wenige Tage später verließen wir das Dorf. Am Morgen versammelten sich viele Nachbarn vor unserem Haus und wir luden unser Gepäck in den Projektjeep. Es war eigentlich alles geregelt, als man mich noch einmal ins Haus rief und ich von Rogu mit Geldforderungen konfrontiert wurde. Alle Absprachen waren eigentlich zuvor getroffen worden und es war ein kleiner schwarzer Fleck auf dem ansonsten gut gelungenen Abschied. Diese Szene machte auch einmal mehr deutlich, dass ich als Ethnograf und Bewohner des Dorfes immer eine ambivalente Gestalt geblieben war, die permanent zwischen Insider- und Outsiderstatus oszillierte. Als ich mich von den Umstehenden einzeln verabschiedete und mich schließlich auf das Motorrad schwang, das mir einmal mehr die Flucht ermöglichen sollte, stimmte Oris Mutter und eine andere alte Frau einen Klagegesang an und kreuzten die Hände hinter den Köpfen, wie die Frauen es bei Bestattungsritualen tun. Ori fuhr sie gleich an, sie sollten still sein. Für mich aber ist es retrospektiv ein Zeichen, dass ich, nachdem ich mühsam als soziale Person wiedergeboren worden war, einmal mehr auf der Schwelle eines sozialen Todes stand.⁹

Schlussbemerkung

Die Person des Ethnografen steht nicht im Mittelpunkt einer Ethnografie. Da sich der ethnografische Prozess aber aus der Interaktion von „Forscher“ und „Erforschten“ ergibt und die Verantwortung und Autorität des Schreibens und Repräsentierens schließlich beim Ethnograf liegen, ist die Person des Forschers,

sein kultureller Hintergrund und der ganz spezielle Verlauf seiner Forschung durchaus von Interesse. Eine qualitative ethnografische Studie ist kein Laborversuch und ethnografische Daten sind keine Laborergebnisse. Seit langem ist die Ethnologie daher vom Anspruch einer positiven Wissenschaft abgerückt.¹⁰ Laborversuche und Laborergebnisse können unter den gleichen Bedingungen exakt reproduziert werden, dagegen wiederholen sich soziale Prozesse nicht auf exakt dieselbe Weise und verschiedene Forscher würden vermutlich sehr unterschiedliche Monografien von derselben Gesellschaft vorlegen. Das bedeutet jedoch nicht, dass die von Ethnografen untersuchten sozialen Phänomene prinzipiell so willkürlich, fließend, multivalent, umstritten und vom literarischen Subjekt des Ethnologen konstruiert sind, wie es bisweilen in der „writing culture“-Debatte den Anschein hatte. Ob diese Eigenschaften vorliegen oder nicht, hängt von den spezifischen, historischen Gegebenheiten ab und auch innerhalb einer Gesellschaft mag es Bereiche geben, in denen Vielstimmigkeit und Kontroverse vorherrschen und die daher auch raschem sozialen Wandel unterworfen sind, während in anderen Bereichen ein weitgehender Konsens herrscht und Institutionen über Generationen relativ unverändert bestehen können. Ein Ethnograf sollte beiden Aspekten Aufmerksamkeit schenken; ohne die grundlegenden Institutionen und Wertideen einer Gesellschaft zu verstehen, kann Wandel jedoch nicht sinnvoll beschrieben werden, es sei denn aus soziozentrischer Perspektive.

Was bedeutet die Ethnografie heutzutage für die Ethnologie und was macht sie aus? Die Krise der Ethnografie (und ihrer Repräsentation) scheint selbst in die Krise gekommen zu sein.¹¹ Fast alle Kollegen im In- und Ausland, mit denen ich in den letzten Jahren im Gespräch war, sehen in der qualitativen, primären Forschung das zentrale methodische Instrument des Faches. Dabei können die untersuchten Phänomene sehr unterschiedlich und keineswegs auf „exotische“ Gesellschaften beschränkt sein. Jugendkultur in Tullamore, Irland (Smith 1998), kann ebenso Gegenstand der Forschung sein, wie das rituelle System der Gadaba in Orissa (Berger 2004), oder eine schwule Synagoge in New York (Shokeid 1995). Meiner Meinung nach besteht das Wesen der ethnografischen For-

⁹ Ich war im Dezember/Januar 2002/2003 wieder für drei Wochen in Gudapada und im Frühjahr 2004 erneut für einige Tage. Beim letzten Besuch konnte ich die Geburt unserer Tochter verkünden, worauf viele im Dorf bereits gewartet hatten. Meine Freunde forderten mich auf, das nächste Mal nicht ohne meine Familie zu kommen und kündigten an, unserer Tochter einen eigenen Namen zu geben. Der Prozess der Integration ist also nicht abgeschlossen, sondern wird durch die Geburt erweitert und vertieft, so wie durch die Ankunft der „Braut“.

¹⁰ In einem berühmten Beitrag formulierte es Evans-Pritchard (1950, 123) folgendermaßen: „The thesis I have put before you, that social anthropology is a kind of historiography, and therefore ultimately of philosophy or art, implies that it studies societies as moral systems and not as natural systems, that it is interested in design rather than process, and that it therefore seeks patterns and not scientific laws, and interprets rather than explains.“

¹¹ Die Kritik der „reflexiven Ethnologie“ ist nichtsdestoweniger bedeutsam für die Entwicklung des Faches und der Sensibilisierung und Problematisierung der Prozesse der Feldforschung und des ethnografischen Schreibens. Allerdings hat diese Kritik nicht – zumindest nicht flächendeckend – zu einem Nihilismus und der Unmöglichkeit der ethnografischen Praxis geführt.

scheidung aus zwei miteinander verbundenen Aspekten bzw. Bedingungen. Erstens: der Forscher sollte ein „Außenseiter“ sein, die Differenz zwischen Forscher und Erforschten ist eine entscheidende Voraussetzung der Erkenntnis und des Verstehens. Differenz beschreibt hierbei kein Machtverhältnis, kein Gefälle in formaler Bildung, sondern ist grundsätzlicherer Natur. Es geht um die Differenz von fundamentalen Ordnungsmustern des Denkens und Verhaltens, die wir als Mitglied einer Gesellschaft erfahren, die in unsere Körper eingeschrieben werden und die meist unbewusst und unhinterfragt sind; der zuvor genannte „gesunde Menschenverstand“ hängt damit zusammen. Der ethnografische Prozess ist eine Konfrontation dieser verschiedenen Ordnungen, eine Dialektik von Selbst- und Fremderfahrung.¹²

Die Kategorie des Fremden ist relativ, was aus den eben genannten drei Beispielen deutlich wird. Noel Smith war im Kontext der irischen Jugend einer Kleinstadt ein „Fremder“ aufgrund seines Alters (als „Erwachsener“) und seiner englischen Herkunft. Moshe Shokeid war in der schwulen New Yorker Synagoge als homosexueller, säkularer Israeli ein „Fremder“, ebenso wie er bei seinen anderen Studien über Minderheiten (marokkanische Juden in einem israelischen Dorf oder arabische Juden in einer israelischen Stadt, Shokeid 1995, 15) ein Außenseiter war. Bei meinem eigenen Fall ist die Fremdheit vielleicht am offensichtlichsten, in allen Fällen ist sie aber Bedingung des ethnografischen Prozesses. Moshe Shokeid (ebd., 14) schreibt dazu:

However, for better or worse, the ethnographer as alien cannot be erased from the past and future annals of anthropology without eradicating them altogether.

¹² In Anlehnung an seinen Lehrer Marcel Mauss hat Louis Dumont diesen Aspekt der Differenz als grundlegend für die Anthropologie im Allgemeinen und für seine Arbeit im Besonderen hervorgehoben. Er spricht von der Differenz, „die den Beobachter als Träger der Ideen und Werte der modernen Gesellschaft von denjenigen trennt, die er beobachtet. (...) Diese Differenz zwischen uns und ihnen drängt sich jedem Anthropologen auf, jedenfalls ist sie in seiner Praxis allgegenwärtig“ (1983/1991, 12 f., Hervorhebung im Original). Im Unterschied zu dem als „othering“ von der reflexiven Ethnologie beschriebenen und kritisierten Phänomen der Konstruktion der Beobachteten als „Andere“, wird hier die Differenz als Bedingung der anthropologischen Erkenntnis vorausgesetzt. Beobachter und Beobachtete gehören verschiedenen Gesellschaften an, die in diesem Prozess verwickelt sind, da Individuen immer soziale Wesen sind. Differenz besteht demnach zwischen den Gesellschaften oder Kulturen. In der Anthropologie von Dumont und Mauss wird diese Differenz – mit der sich der Ethnologe zwangsläufig beschäftigt – von der Einheit der Gattung „Mensch“ umschlossen. Jede Gesellschaft oder Kultur ist also eine besondere Ausprägung dieser Menschheit. Zwischen der Ebene des Individuums und der Gattung liegt die Ebene der Kultur oder Gesellschaft, die das Arbeitsfeld des Ethnologen ist (ebd., 219 f.). Auch für die Kulturanthropologie ist diese Differenz oder dieser Kontrast maßgebend (vgl. Schneider 1972, 48).

Anthropology was born in sin by a stranger who went out to discover virgin cultures.

Die Tatsache, dass der ethnografische Prozess eine Begegnung fremder Ordnungen ist, die erst durch diese Konfrontation ans Licht gezerzt und verständlich werden, führt zum zweiten notwendigen Aspekt der Feldforschung: sie muss von relativer Dauer sein. Eine Feldforschung lässt sich nicht als Teilzeitjob in der Kaffeepause durchführen. Der Status des „Fremden“ und die Art der Informationen, für die sich ein Ethnologe normalerweise interessiert, setzen ein Netz von sozialen Beziehungen und beiderseitiges Vertrauen voraus, die sich nur durch kontinuierlichen und intensiven Kontakt etablieren lassen.

Im Laufe dieses Dialoges finden verschiedene Transformationen statt, die das Thema dieses Beitrages sind. Der Ethnograf gibt in dem fremden Umfeld seine alte Identität ein Stück weit auf, wie weit, hängt von dem jeweiligen Kontext und von seiner Bereitschaft ab. Allmählich wird er zu einer neuen sozialen Person, aufgrund seiner eigenen Bemühungen, aber möglicherweise auch aufgrund der Bedürfnisse des sozialen Umfeldes, das den Fremden integrieren möchte. Diese Integration, das hat meine Beschreibung gezeigt, ist immer partiell und wechselhaft und das Paradoxon des „integrierten Außenseiters“ spiegelt sich auch in dem methodischen Dogma der Feldforschung, der „teilnehmenden Beobachtung“, wider.

Literaturverzeichnis

- Abu-Lughod, L. (1991): Writing against culture. In: R. Fox (Hg.), *Recapturing Anthropology*. Santa Fe.
- Berg, E. & Fuchs, M. (Hg.) (1993/1995): *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt/Main.
- Berger, P. (2004): *Füttern, Speisen und Verschlingen. Ritual und Gesellschaft im Hochland von Orissa, Indien*. Berlin (unveröffentlichte Dissertation).
- Berremán, G. D. (1963/1999): Prologue: Behind Many Masks: Ethnography and Impression Management. In: G. D. Berremán, *Hindus of the Himalayas: Ethnography and Change*. New Delhi.
- Bourdieu, P. (1993/1995): Narzisstische Reflexivität und wissenschaftliche Reflexivität. In: E. Berg & M. Fuchs (Hg.), *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt/Main.
- Dumont, L. (1983/1991): *Individualismus. Zur Ideologie der Moderne*. Frankfurt/Main.
- Evans-Pritchard, E. E. (1950): Social Anthropology: Past and Present. *MAN* 50, 118-124.
- Evans-Pritchard, E. E. (1937/1988): Einige Erinnerungen und Überlegungen zur Feldforschung. In: E. E. Evans-Pritchard, *Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande*. Frankfurt/Main.
- Firth, R. (1967/1985): Einleitung. In: B. Malinowski, *Ein Tagebuch im strikten Sinne des Wortes. Neuguinea 1914-18*. Frankfurt/Main.
- Frazer, J. G. (1922/1984): Vorrede. In: B. Malinowski, *Argonauten des westlichen Pazifik*. Frankfurt/Main.
- Freedman, D. C. (1970/1986): Wife, Widow, Woman: Roles of an Anthropologist in a Transylvanian Village. In: P. Golde (Hg.), *Women in the Field. Anthropological Experiences*. Berkeley.

- Gellner, E. (1981): Introduction. In: E. E. Evans-Pritchard, *A History of Anthropological Thought*. New York.
- Gennep, A. van (1909/1960): *The Rites of Passage*. Chicago.
- Kramer, F. (1984): Nachwort. In: B. Malinowski, *Argonauten des westlichen Pazifik*. Frankfurt/Main.
- Kuper, A. (1983/1993): *Anthropology and Anthropologists*. London.
- Kuper, A. (1994): Culture, Identity and the Project of a Cosmopolitan Anthropology. *MAN* 29, 1-18.
- Malinowski, B. (1922/1984): *Argonauten des westlichen Pazifik*. Frankfurt/Main.
- Malinowski, B. (1967/1985): *Ein Tagebuch im strikten Sinne des Wortes. Neuguinea 1914-18*. Frankfurt/Main.
- Moffatt, M. (1979): Preface: On Doing Fieldwork with Untouchables. In: M. Moffatt, *An Untouchable Community in South India*. Princeton.
- Schneider, D. (1972): What is Kinship all About? In: P. Reining, (Hg.), *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*. Washington, D.C.
- Shokeid, M. (1995): *A Gay Synagogue in New York*. New York.
- Smith, N. (1998): *'Being Me Own Person': Diverse Lifestyles among Young Women in the Irish Midlands*. Belfast (unveröffentlichte Dissertation).
- Strümpell, C. (2001): Industrialization in a 'tribal zone': The Desia of Koraput and a Hydro-electric Power Plant. *Adivasi* 41, 71-81.

Dr. Peter Berger
 Freie Universität Berlin
 – Institut für Ethnologie –
 Drosselweg 1-3
 14195 B e r l i n
 E-Mail: peberg@gmx.de

